62e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 7 14 FÉVRIER 1952

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

A propos de quelques innovations liturgiques.

Dans les *Ephemerides Liturgicæ*, la revue romaine universellement appréciée dont on sait les attaches avec la S. C. des Rites, on trouve (1951, fasc. IV, p. 268-270) plusieurs consultations relatives à l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie des messes chantées. Les questions sont posées à l'occasion de certaines assertions récentes d'une revue française. Celle-ci n'est pas nommée ; nous imiterons cette réserve de la revue romaine.

Quatre questions sont ainsi posées.

Ire QUESTION. — Est-il vrai que le Concile de Trente (Sess. XIV, cap. 8) *commande formellement* qu'au cours de la messe, même solennelle [c'est-à-dire avec diacre et sous-diacre] certaines parties de celle-ci soient expliquées au peuple au moment même où elles sont accomplies (par les ministres sacrés) ? — De même est-il vrai qu'il soit permis, en vertu du décret 3350 de la S. C. des Rites, que, dans une messe, chantée mais sans ministres sacrés, au moment même où l'épître est lue à l'autel et à voix basse par le célébrant, un autre la lise [à haute voix] en langue vulgaire ? [1]

RÉPONSE : — Ni l'une ni l'autre de ces affirmations ne cadre avec une interprétation exacte des documents allégués.

EXPLICATIONS [2]. — A. Les mots du Concile de Trente : « *frequenter inter Missarum celebrationem* », si l'on tient compte de l'interprétation universellement donnée jusqu'à ce jour, ne commandent pas de faire plusieurs petites instructions au cours d'une seule et même messe (*plures in una eademque missa haberi contiunculas*), pour expliquer tel ou tel des textes ou des rites au moment où ils se présentent au cours de la célébration. Par contre, le Concile demande que fréquemment au cours de l'année (*crebro per annum*) la prédication qui doit être faite les dimanches et fêtes pendant la célébration de la messe (Sess. V, *De reform.*, cap. 2), ait pour objet des explications de ce genre.

Personne ne peut ignorer que l'instruction dont parle [le Concile] doit être placée entre l'évangile et le *Credo*, comme l'ont réglé les rubriques et les décrets (*Ritus serv.*, tit. VI, n. 6 ; *Cærem. Episc.* l. I, c. 21, n. 2 et l. II, c. 8, n. 48-52 ; *S.R.C.* Decr. 9. *Oscen.*, 16 mart., 1591, ad 8).

B. — Le décret cité (n° 3350) ne parle que de l'épître *en latin* : « Dans les messes chantées sans ministres sacrés, s'il n'y a pas de clerc servant revêtu du surplis pour chanter l'épître conformément aux rubriques, il sera suffisant que le prêtre la lise sans la chanter. »

IIe QUESTION. — Une revue française insiste, et parlant de la messe solennelle, voudrait que le sous-diacre, immédiatement après avoir chanté l'épître en latin, la lise en français à haute voix : cela est-il permis ?

RÉPONSE : — Non, jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait décidé autrement.

EXPLICATIONS. — La constitution *Quo primum* de S. Pie V, placée en tête du Missel, commande à tous, strictement et en vertu de la sainte obéissance, de « chanter et de lire la messe suivant le rite, la manière et la règle proposés dans ce missel » et que personne « n'ait la présomption d'ajouter ou de réciter d'autres prières ou cérémonies ». Or les rubriques qui indiquent les cérémonies que le sous-diacre doit accomplir sans hiatus après le chant de l'épître (*Ritus serv.*, tit. VI, n. 4 ; Cf. *Cær. Episc.*, l. I, c. 10, n. 2 et 3 ; l. II, c. 8, n. 40), ne laissent pas de place pour une telle lecture en langue vulgaire.

Du reste le canon 819 — interprété en tenant compte du *Motu proprio* de Pie X (*Inter pastoralis*, 22 nov. 1903, n. 7) où il est dit : « Proprius Romanæ Ecclesiæ sermo *latinus est* » — impose, de droit commun, aux ministres sacrés comme tels, la langue latine dans la célébration des fonctions sacrées.

IIIe QUESTION. — Toujours selon la même revue, il serait loisible de chanter le *Benedictus* avant l'élévation, pour faire exécuter un autre motet après celle-ci. Est-ce permis ?

RÉPONSE : — Non.

La note explicative renvoie au *Cær. Episc.*, l. II, c. 8, n. 70 et 71, aux rubriques générales du Graduel Romain, aux décrets suivants de la S. C. des Rites, nos 2682, 3827, 4243 et 4364. Ce dernier, du 14 janvier 1921, déclare : Cette rubrique « *inviolabiliter observetur*, quibuslibet contrariis non obstantibus, in *omni missa cantata* tum vivorum, tum defunctorum, sive cantus gregorianus, sive cantus cujusvis generis adhibeatur ». Et le décret 3827 précisait : si après l'élévation, on veut chanter un petit motet *en latin*, que ce soit seulement après le chant habituel du *Benedictus*.

[1] Nous soulignons nous-mêmes quelques expressions. Nous ajoutons entre crochets quelques mots utiles pour garder dans la traduction le sens exact d'un texte original latin très concis.

[2] Les explications qui suivent chaque réponse sont données par la revue romaine elle-même ; nous les reproduisons dans une traduction qui en conserve tout l'essentiel.

IVe Question. — Du moins l'Ordinaire ne pourrait-il pas autoriser les usages dont il est question aux nn. 2 (épître lue en langue vulgaire par le sous-diacre) et 3 (*Benedictus* avant l'élévation) ?

Réponse : — Non.

« C'est au Siège Apostolique *seul* qu'il appartient de régler la liturgie » (Can. 1257). L'Ordinaire, s'il constate des abus d'ordre liturgique « stricte tenetur opportunis remediis providere ut Rubricæ *et* S. C. Rit. decreta serventur » (*S.R.C.*, n° 2621 ; cf. decr. 9, *Oscen.*, 16 mart. 1591, n. 10-19 ; 3417, *Oscen.*, 14 apr. 1877, n. 2). Loin de pouvoir introduire ou permettre quoi que ce soit d'étranger aux lois liturgiques (*S.R.C.* n° 2049), l'Ordinaire ne peut même pas, de son autorité propre, prendre une décision sur des points douteux (*de dubiis forsan de sacris ritibus aut cœremoniis exortis marte proprio disceptare*. Cf. *S. R. C.*, n° 179 et 2425).

* *

Il nous semble utile d'ajouter quelques remarques à ces textes pour en bien déterminer la portée pratique.

Le mouvement liturgique, qui a pris en France, depuis quelques années, une remarquable ampleur, répond à une double préoccupation.

Il y a d'abord celle des pasteurs d'âmes qui déplorent que la nourriture surnaturelle présentée par la liturgie, celle de la Messe et celle des Sacrements, ne soit plus assimilée par de très nombreux assistants qui ne comprennent ni le sens des paroles latines, ni le symbolisme des cérémonies et qui restent entièrement passifs pendant que le rite sacré se déroule devant eux. D'autres, songeant de préférence à l'élite et sachant quel soutien et quelle amplification la prière reçoit du fait qu'elle est dite en commun et s'exprime par la parole rythmée ou par le chant, voudraient une participation collective des fidèles à l'acte sacrificiel, participation que ne réalise pas suffisamment, pensent-ils, la lecture isolée d'un missel ou d'un paroissien traduits. Ces apôtres ont obtenu souvent d'admirables résultats en ramenant la piété des fidèles aux sources pures et saines qui abondent dans la liturgie. Mais quelques-uns d'entre eux regardent comme très souhaitable un emploi plus large de la langue vulgaire et une admission plus libérale du peuple chrétien à une intime union avec l'action sainte opérée sous ses yeux par les ministres sacrés.

Il y a, ensuite, le groupe des érudits, notamment des historiens, qui se penchent sur le passé pour découvrir les vrais motifs qui ont présidé aux changements de langue liturgique jusqu'au jour où le latin fut exclusivement employé dans l'Eglise romaine ; qui s'efforcent de fixer la date de chaque prière et de chaque rite (du Canon de la Messe par ex.) pour distinguer ce qui est ancien et essentiel de ce qui est adventice et récent ; qui s'attachent à rappeler comment tous les assistants jadis prenaient part à la prière de l'officiant et participaient à de nombreuses cérémonies, en regrettant la disparition ou la modification de ces vieux usages. Et en conclusion ils proposent certaines suggestions dont la mise en pratique pourrait correspondre aux désirs si vivement ressentis par les prêtres ayant charge d'âmes.

Ni les apôtres, ni les érudits ne sont à blâmer. L'Eglise a donné en France une substantielle satisfaction aux premiers par la publication du rituel bilingue ; aux seconds, elle en a donné une, valable pour le monde entier, par l'adoption du rite nouveau de la célébration du Samedi Saint. Que les savants poursuivent donc leurs travaux ; que les prêtres dans le ministère continuent à formuler leurs désirs ; que les uns et les autres se réunissent en congrès ou s'expliquent dans des revues, il n'y a là rien à reprendre pourvu que tout cela soit présenté comme une préparation à des adaptations qui peuvent être *souhaitées*, mais qu'il appartient à l'Eglise de transformer en *décisions*.

Mais s'il arrive que des érudits, atteints de ce mal que Pie XII appelle « l'archéologisme », déclarent au nom de leur autorité propre, qu'on peut modifier en pratique un rite actuellement imposé, pour lui en substituer un autre plus ancien ; — ou que des apôtres introduisent, selon ce qu'ils croient utile, d'après leur jugement personnel, des éléments de « paraliturgie » au milieu du déroulement des rites sacrés ; — *a fortiori* si, obéissant à un désir immodéré de nouveauté, des âmes pieuses, fussent-elles sacerdotales, ajoutaient, retranchaient, adaptaient la Messe ou l'Office selon leur goût soi-disant plus esthétique, il y aurait alors abus manifeste.

Car la ligne de démarcation est nette : études savantes, aspirations apostoliques, rêves esthétiques même, peuvent se produire librement dans l'Eglise; mais s'ils impliquent une modification quelconque des lois liturgiques actuelles, *seul* le législateur, qui dans le cas présent est le Saint-Siège, peut autoriser à les *mettre en pratique*. Qu'on ne s'effraie pas de cette rigueur ! Si les souhaits dont nous parlons correspondent au bien des âmes, le législateur saura en tenir compte soit par une modification valable pour toute l'Eglise, soit par une concession justifiée dans une région, soit par l'octroi d'un indult en faveur d'un diocèse particulier.

Que doivent donc faire le prêtre de paroisse, le religieux prêchant une mission, etc., qui jugent souhaitable pour leur ministère, une modification ou une tolérance liturgique ? Ils doivent en référer à leur évêque et s'en tenir à ses décisions. L'Ordinaire, en matière liturgique, n'a pas à prendre « *proprio marte* » (comme disent les documents cités par les *Ephemerides Liturgicæ*), des décisions définitoires sur des points douteux ; mais il peut avoir reçu des autorisations, des indults ; il peut s'éclairer en posant des questions à la S. Congr. R., et s'il n'a pas le *pouvoir* de légiférer, il a le devoir de « veiller » à la bonne exécution de la liturgie et à la suppression des abus.

Le « mouvement liturgique », si louable en soi et déjà si fécond en résultats surnaturels, évitera les écueils et conduira à des réalisations plus excellentes encore s'il se maintient, *en pratique*, dans une subordination complète et filiale à l'égard des Evêques et par eux à l'égard du Saint-Siège, qui, pour le culte comme pour le foi, reste le régulateur suprême de la vie de l'Eglise.

F.-M. C.

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment peut-on dire que le Christ est présent en nous ou vivant en nous (en dehors, naturellement, de l'action de grâces après la communion), ou encore que l'expression « le Christ Jésus » comporte nécessairement l'idée de la nature humaine, *Christus non moritur ?*

Dans bien des auteurs, même réputés, la doctrine sur ce point manque de précision. Ainsi le P. Plus, *Dieu et nous*, p. 45, note, écrit : « Pour ne pas créer de confusion, il vaut mieux éviter les expressions « Notre-Seigneur en nous, Jésus en nous ; Jésus, Notre-Seigneur signifient l'Homme-Dieu. Par la grâce sanctifiante, le Fils est en nous *comme Verbe* ».

Dans sa brochure *La vie d'identification au Christ-Jésus*, le P. de Jaegher, après avoir exposé et plaidé la cause de « Jésus en nous », semble rétrécir son horizon dans sa conclusion : « Il est souverainement important, dit-il, qu'une vie d'identification avec Jésus soit nettement fondée sur la conscience très vive de la présence *réelle* de Jésus en nous, en tant que *Verbe*, par la grâce sanctifiante ». Et, dans sa première résolution, il revient sur ce rétrécissement : « Me convaincre de cette grande vérité qui est un des fondements de la vie intérieure : *par la grâce sanctifiante*, Jésus est réellement présent comme Verbe dans mon âme... »

Un théologien, à qui je soumettais cette difficulté, me dit que la théologie actuelle a dépassé ce point de vue, pour en revenir davantage à la pensée de S. Paul. L'*Ami* ne pourrait-il, sur ce sujet, nous donner une mise au point que nous ne trouvons pas dans nos manuels de théologie ?

R. — Il nous semblait avoir fait cette « mise au point » dans l'article du 27 juillet 1951 : « *Omnes vos unum estis in Christo Jesu* ». Peut-être cette étude, que nous avons voulu faire aussi objective et bienveillante que possible, a-t-elle échappé à notre correspondant ? Nous y avons étudié, précisément, la doctrine de quelques théologiens contemporains sur « la présence de la sainte humanité du Christ dans l'âme du juste ». Successivement, nous avons analysé la pensée du P. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut ;* de M. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul ;* du P. Malevez, *L'Eglise corps du Christ* et *Quelques enseignements de l'encyclique Mystici corporis Christi ;* du P. Bouyer, *Le mystère pascal ;* du P. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique* du P. Bonsirven, *L'Evangile de Paul*. Tous ces auteurs, auxquels pensait sans doute le théologien de notre consultant, s'efforcent d'expliquer le « *In Christo Jesu* » de S. Paul et de chercher en quoi consiste notre identification à lui, sauvegardant d'une part, le sens obvie des textes pauliniens et, d'autre part, évitant les erreurs dénoncées par l'encyclique *Mystici Corporis*. Et notre conclusion était celle-ci : « Influx vital et, par suite, union dans une vie surnaturelle qui transcende les conditions de la vie purement naturelle et réalise une unité mystique entre des êtres physiquement distants et différents : telle est la solution qu'apporte la théologie aux exégèses parfois un peu obscures de la pensée paulinienne sur le « corps du Christ » ne faisant qu'un avec le Christ-Chef. »

* *

Notre correspondant, parlant de la présence du Christ vivant en nous, met à part la présence du Christ-Eucharistie pendant notre action de grâces après la sainte communion. Distinguons ici le *fait* de la présence et l'*effet* surnaturel de cette présence. — Le fait de la présence est un fait pour ainsi dire matériel. En celui qui l'a reçu par la communion, Jésus-Christ est présent selon les conditions sacramentelles de la présence eucharistique, c'est-à-dire en raison des espèces consacrées. Tant que ces espèces demeurent inaltérées, la présence réelle persiste. Et cette présence dans le corps de celui qui a absorbé l'hostie consacrée est indépendante des dispositions bonnes ou mauvaises du communiant : *sumunt boni, sumunt mali.* — Mais chez le communiant bien disposé, un effet salutaire se produit, par la vertu du sacrement (vertu d'autant plus grande et efficace que le Christ est là), accroissement de grâce et de charité qui fait qu'à la présence purement matérielle de Jésus succède un degré plus intime et plus profond d'habitation de la sainte Trinité. Présence eucharistique action sacramentelle efficace ; présence plus intime du Verbe et de la Trinité tout entière : tels sont les trois aspects qu'il faut distinguer tout en les unissant dans cette vérité : « le Christ en nous par l'Eucharistie ». Dans son ouvrage, toujours classique, sur *Les Sacrements*, N. Gihr a bien précisé cette doctrine théologique :

> L'union sacramentelle commence à la réception du sacrement et dure jusqu'à ce que les espèces sacramentelles soient dissoutes. C'est une union réelle, puisque le corps du Sauveur est et demeure présent à l'intérieur de l'homme — là où sont les espèces et aussi longtemps qu'elles continuent à subsister (cf. S. Thomas, III[a], q. 80, a. 4). Toutefois ce mode d'existence sacramentelle ou cette présence de Jésus-Christ est de telle nature qu'il ne peut y avoir contact corporel immédiat ni, par conséquent, union physique proprement dite entre le corps du Sauveur et le corps de celui qui communie ; l'union est simplement médiate ; elle se fait au moyen des espèces et, dès lors, entre le corps eucharistique du Sauveur et le corps de celui qui le reçoit, il n'y a qu'une union improprement dite.
>
> Cette union sacramentelle, qui a lieu dans toute communion, n'est point un des effets sacramentels, mais *la condition nécessaire* pour que le sacrement exerce son efficacité (t. I, p. 248-49).

On peut se dispenser ici d'énumérer tous les effets de l'action eucharistique dans l'âme du communiant bien disposé. Il suffit de rappeler que l'union sacramentelle se termine et s'épanouit, par la grâce et la charité, dans la présence de la Trinité en nous, et, par conséquent, du Verbe, seconde personne de la Trinité, inséparable du Père et de l'Esprit-Saint.

* *

Ici, de toute évidence, on ne peut parler de la présence de l'humanité du Christ unie au Verbe. Aussi est-ce avec raison que les PP. Plus et de Jaegher ont apporté la restriction qui semble quelque peu contrister le consultant. Tout en confessant que l'humanité de Jésus est indissolublement *unie* à la divinité *dans la personne du Verbe*, gardons-nous d'attribuer le mode de présence propre à la divinité à l'humanité comme telle. La communication des idiomes n'est pas une communication des propriété de la divinité à l'humanité : par conséquent, la présence du Verbe dans l'âme des

justes n'implique pas du tout la présence de Jésus-Christ *considéré comme homme.* L'union hypostatique ne concerne que *l'être* non *le mode de présence* de l'humanité : ce mode de présence est un accident réellement distinct de la substance (le mystère de l'Eucharistie en est une preuve puisque le Christ n'y est pas présent *par* sa quantité corporelle, mais *par sa substance*) ; il est donc indépendant du mode de présence de la divinité. Ainsi, il importe de bien préciser que la présence réelle en nous de Jésus par la grâce et la charité, est une présence qui appartient au Verbe, *en tant que Verbe, en tant que Dieu.*

Elle est commune d'ailleurs aux trois Personnes divines. Mais cette venue des « Trois » dans l'âme justifiée progresse, et s'accroît chaque fois que la vie de la grâce et de la charité progresse et prend dans l'âme un accroissement nouveau. Et c'est ici que nous pouvons nous arrêter à une considération dont l'humanité sainte du Sauveur ne sera pas absente. Dans une brochure remarquable, *Le Mystère de Grâce* (dont nous rendrons prochainement compte à nos lecteurs) le R. P. J.-H. Nicolas, O. P., rappelle opportunément que si « la grâce n'est causée que par Dieu » (p. 72), l'humanité du Christ joue un rôle universel pour la production de cette grâce.

L'instrument premier dont Dieu se sert est la sainte humanité du Christ : dans l'économie de sa providence, il s'en sert pour toute œuvre de grâce. Non seulement c'est aux mérites du Christ que sont dues toutes les grâces distribuées à l'humanité depuis la chute originelle, mais encore il intervient effectivement par sa sainte âme dans la collation de chacune d'elles, d'une manière instrumentale... Sa volonté humaine, immédiatement réglée par la vision béatifique, en laquelle, d'un seul regard, il voit toutes les créatures et toutes les situations, en leur détail et en leur distinction, se porte aussi en un seul acte d'amour vers chacune... (p. 79).

Et, s'il s'agit d'un accroissement *sacramentel* de grâce et de charité, cette intervention volontaire du Christ passe par l'instrument matériel du sacrement, et lui communique la vertu qui signifie et produit la grâce.

Comme la sainte humanité de Jésus est, par là, tout près de nous ! Non pas en nous par son être, mais *par son action.* C'était d'ailleurs la conclusion dernière de notre article de juillet 1951 : « La vie jaillit en vous, disions-nous en citant le P. Périnelle, O. P., à la fois de la Trinité Sainte et de l'humanité du Christ : de la Trinité comme de sa *source,* de sa *cause première* de l'humanité du Christ, comme de *l'instrument* de cette cause. Et cet instrument communique à la grâce divine une nuance propre, en fait la grâce chrétienne ». C'est là l'idée fondamentale développée, dans un livre récent, par le R. P. Mura, *L'humanité vivifiante du Christ.* Nous y reviendrons prochainement.

* *

Voilà, semble-t-il, quelques précisions acquises. Faut-il maintenant faire incursion dans le domaine de la théologie mystique ? Une incursion discrète ne sera pas inutile pour expliquer à notre consultant une parole de Ste Thérèse relatée dans sa lettre, et que nous avons supprimée, parce qu'elle ne se rattache à la question présente que d'une façon assez éloignée.

Sainte Thérèse (*Vie,* ch. XXII et XXVI ; *Château de l'âme,* VI^e^ Demeure, ch. 7) déclare qu'au début de sa vie mystique, incomplètement éclairée par ses lectures, elle avait un instant pensé que le vrai progrès dans l'union à Dieu consistait à *dépasser* la sainte Humanité de Jésus pour s'absorber dans l'union à la Divinité. La grâce intérieure et une direction plus éclairée lui montrèrent que l'Humanité du Christ n'était pas un obstacle au développement de sa vie spirituelle, mais qu'elle en était l'instrument dont elle ne devait jamais se séparer.

A la fin de sa vie, elle synthétisait avec beaucoup de justesse sa pensée, qu'on peut résumer ainsi :

Le sentiment de présence, les visions intellectuelles, surtout celle de la T. S. Trinité, le mariage spirituel, états mystiques que la Sainte décrit dans le *Château de l'âme,* ne sauraient arrêter les élans d'une vie spirituelle intense. Il n'en est pas de même des visions imaginatives ; Dieu les accorde parfois dans l'intention de communiquer des biens spirituels ; et, pour les mieux communiquer, il adapte son action à la nature. Mais l'âme qui cherche la perfection ne saurait s'y arrêter. Pour se conformer à l'intention divine, nous dit S. Jean de la Croix, elle doit retenir l'avantage spirituel produit en elle passivement, mais renoncer à la vision elle-même en toute humilité et respect (Cf. *D.T.C.,* VIII, 776). Ste Thérèse ne pensait pas différemment de la « vision imaginative de Notre-Seigneur ».

Notre-Seigneur veut-il favoriser tout particulièrement une âme, il lui découvre clairement sa sainte Humanité sous la forme qu'il juge à propos... Quoique la vision ait la rapidité de l'éclair, cette glorieuse image demeure tellement empreinte dans l'imagination qu'à mon avis elle ne pourra s'en effacer. (VI^e^ Dem., c. 9).

Mais elle ajoute que les illusions sont possibles ; elle craint, surtout si la vision dure longtemps, qu'elle soit tout simplement « une représentation produite par un grand effort d'imagination ».

Nous pensons que cette indication pourra suffire à orienter la pensée de notre correspondant vers une intelligence exacte de la doctrine de sainte Thérèse dans la question qui nous occupe.

A. M.

Q. — 1° Dans une clinique, peut-on donner la Sainte Communion à des malades *non en danger,* mais obligés de prendre après minuit quelques cachets. Pourrait-on les faire communier ainsi *tous les jours ?* La question est discutée entre confrères dans la région et résolue en des sens différents. L'*Ami* pourrait-il nous apporter ses lumières ?

2° Un prêtre, célébrant à une heure tardive, pourrait-il absorber, *outre le liquide* permis par la discipline eucharistique actuelle, un ou deux *cachets* médicalement prescrits ? Y a-t-il, sur ce point, une différence entre les faveurs accordées au prêtre et les permissions données aux laïcs ?

R. — I. Le cas douloureux des *malades* n'a pas été abordé dans le texte des indults eucharistiques, — pourtant si favorables, — accordés à la France en 1947 (et toujours renouvelés depuis). Les permissions dont ils peuvent jouir en matière de jeûne eucharistique ne peuvent donc dériver que du *droit général,* ou d'*indults particuliers* (accordés soit à *tel diocèse,* soit à *tel individu*).

1° En se référant au *droit général*, « *les malades alités depuis un mois et qui n'ont pas l'espoir certain d'une prompte guérison, peuvent, si tel est l'avis prudent de leur confesseur, communier une ou deux fois par semaine, après avoir pris quelque remède ou quelque chose qui peut être pris sous forme de boisson :* aliquam medicinam vel aliquid per modum potus » (can. 858, § 2).

Quelques remarques ne seront pas inutiles pour interpréter ce texte si dense :

a) par malades, il ne faut pas entendre seulement ceux qui sont atteints d'une maladie grave, mais encore les infirmes, tous ceux qu'une santé débile ou un âge avancé retient habituellement au lit, même s'ils peuvent se lever quelques heures chaque jour [1].

La permission accordée par le Code serait valable (deux jours par semaine), même si ces malades pouvaient strictement observer le jeûne eucharistique ; la loi en effet ne fait pas de distinctions. (Cfr. Cappello, *De Eucharistia*, n. 472). Cependant, pour rester dans « l'esprit de la loi » (dit le card. Jorio, *La Communion des malades*, n. 63), on pourra leur *conseiller* de rester à jeun, s'ils le peuvent facilement.

b) Régulièrement le « mois de maladie » exigé par l'indult devrait être compté strictement (30 jours depuis le début de la maladie, can. 34, § 3, 2° et 3°) ; mais la plupart des auteurs (à l'exception de Jorio, Cappello, Ubachs) se contentent d'un comput « moral » (et non pas mathématique) et ils s'appuyent sur une réponse de la *Commission d'interprétation* du 24 nov. 1927 (*mensis moraliter non mathematice sumendus*), qui bien que sans force légale, — n'ayant pas été publiée aux *Acta*, — constitue cependant une « opinion » *autorisée* (cfr. M. Conte a Coronata, *De sacram.*, I, p. 304) [2].

c) Tant qu'il n'y a pas d'espoir *certain* (et non de simples probabilités) de guérison (complète ou à peu près complète, et non pas seulement de convalescence) *à brève échéance (cito*, prochainement) [3], le malade pourra user de la faveur accordée par le canon 858.

d) *L'avis du confesseur*, que réclame le Code, nous semble destiné non seulement à juger des dispositions *spirituelles* du malade (ainsi que le prétend Cappello, n. 473, 3° ; cfr. Cance, *Le Code de droit canonique*, II, n. 210, note 2, 5e éd.), mais encore à éclairer et rassurer le malade au sujet des *conditions* à observer (comput du « mois », caractère de la maladie ou infirmité, espoir de guérison, nombre de communions, qualité de l'aliment ou du remède, etc... Cfr. *Jorio*, n. 67) [4].

e) Le fait que le malade a communié *en restant à jeun* les autres jours de la semaine, ne l'empêchera pas de bénéficier de la faveur pour les *deux jours* (au maximum) que lui octroie le Code sans obligation de jeûne.

f) Ce que le malade est autorisé à prendre, c'est *toute boisson* ou ce qui peut être absorbé sous *forme de boisson* (donc sans mastication *per modum potus*). Déjà en 1897 (7 septembre) le Saint-Office avait dressé un essai de nomenclature des *substances liquides* qui tombaient sous cette dénomination : lait, café, chocolat dissous, bouillon (même contenant « en suspension » un peu de semoule, pâtes à potage, pain grillé et râpé (panure), œuf dilué et même œuf cru ou légèrement chauffé (mais non cuit). On notera que le canon 858 (*à la différence* des indults français de 1947) n'interdit nullement l'alcool ou les liquides alcoolisés. Sont donc permis (dans la mesure où leur usage est raisonnable) le vin, l'eau de vie, rhum, cognac, etc...

g) Quant aux *remèdes*, la loi ne distingue pas entre liquide et solide. Donc, deux jours par semaine, un malade alité (dans les conditions précisées plus haut) peut communier après avoir absorbé n'importe quel médicament, soit solide, soit liquide et *même alcoolisé*. Nul doute donc que les pilules, cachets et autres remèdes semblables soient permis, même s'ils ne sont pas préalablement dissous dans un liquide. On pourrait en dire autant du sucre (à l'état naturel) s'il était prescrit comme médicament dans certaines maladies ; de même les pastilles, si elles ont été « ordonnées » par le médecin (par exemple pour calmer la toux).

h) On notera enfin que le canon 858 (à la différence des indults français de 1947) n'exige *aucun intervalle de temps* entre le moment de l'absorption du liquide ou du médicament et celui de la *communion*.

2° *Indults généraux accordés à la France* (depuis 1947). Nous avons dit que les malades n'y jouissaient d'aucune faveur *spéciale*. Mais il va de soi qu'ils peuvent profiter de tous les avantages accordés aux bien-portants, à condition de se conformer aux exigences d'heure, d'intervalles et de qualité du *liquide* autorisé ; aucun solide, même à titre de médicament n'est prévu. Cependant, s'il s'agit de « cachets » ou de « comprimés », leur usage deviendra licite si, — comme c'est le cas fréquent, — ils peuvent être « dissous » ou au moins « dilués » dans un liquide, de manière à pouvoir être absorbés *sous forme de boisson*, sans effort de déglutition et sans travail de mastication.

3° *Indults particuliers*.

a) Ils *peuvent* être accordés à certains évêques en faveur de catégories déterminées de fidèles : par exemple pour les malades ou personnes dé-

[1] On peut même ajouter : ceux à qui la maladie interdit le lit (station horizontale) et ne peuvent rester que dans un fauteuil ou sur une chaise-longue (par ex. les cardiaques, asthmatiques, emphysémateux, etc.). Le card. Jorio (préfet de la S. C. des Sacrements) estime que la permission est valable même pour le malade qui se rendrait à l'église proche ou à la chapelle de la maison pour y communier durant les quelques instants où il peut quitter son lit ou sa chaise-longue (*La Communion des malades*, Louvain, 1933, n. 70).

[2] On notera que le fait, pour le malade, de s'être levé deux ou trois jours au cours d'une amélioration passagère, ne l'empêche pas d'user de la faveur ; le mois n'a pas été moralement interrompu, *parum pro nihilo computatur*.

[3] Les auteurs proposent des délais variant entre *trois* et *six* jours. Une moyenne de quatre à cinq jours paraît tout à fait raisonnable.

[4] Ce point de vue nous semble *confirmé : a*) par la *teneur* de l'indult « national » accordé à la France pour la messe et la communion *dans la soirée ; — b*) par l'*enquête* (discrète) faite par le St-Office auprès des Ordinaires sur l'observation de la condition mise à la communion (des fidèles) *aux messes du soir :* « chaque fois que, *au jugement de leur confesseur*, ils ne pourront sans grave inconvénient satisfaire aux can. 867 et 821 ».

biles (souvent le nombre des communions dans la semaine est limité ; parfois on exige l'avis du médecin ou tout au moins celui du curé ou du confesseur) ; pour les personnes âgées de plus de 60 (ou 65) ans ; pour les femmes enceintes ou qui allaitent ; pour les personnes éloignées de l'église (ordinairement 3 km.) ou communiant à une heure tardive (v. g. après 10 heures), etc. Notre consultant (et nos lecteurs) feront bien de se renseigner auprès de leurs évêchés respectifs, car l'existence de semblables indults n'est pas toujours publiée. Le texte du document spécifie ordinairement les autorités qui sont habilitées à dispenser ces faveurs; si aucune limitation ou réserve n'est formulée, le pouvoir de dispenser du jeûne eucharistique peut être *délégué* (conformément au canon 199, § 2) même habituellement (parfois avec obligation de « rendre compte » des dispenses accordées, ou bien pour un certain nombre de cas) à des prêtres déterminés : vicaires forains, archiprêtres, doyens, ou même curés et confesseurs, si l'Ordinaire le juge à propos.

On notera que ces indults « diocésains » peuvent être, sur certains points, *plus favorables* que les indults « nationaux » (pour toute la France) quelques - uns, par exemple, accordent l'usage de médicaments *solides*, d'autres n'exigent aucun intervalle de jeûne absolu avant la communion. Sur d'autres points au contraire, les faveurs sont moins étendues : par exemple la distance de l'église est portée à 3 km (au lieu de 1.500 mètres), l'heure dite « tardive » est 10 heures (au lieu de 9 heures) [5].

Rien n'empêche évidemment de « cumuler » les faveurs ou privilèges et de bénéficier des facilités accordées tant par le Code (can. 858) que par les indults « nationaux » ou « diocésains », *sauf* interdiction *formelle* contenue dans le texte du rescrit [6].

b) Enfin, des indults *personnels* peuvent être demandés au Saint-Siège tant pour les prêtres que pour les fidèles, lorsqu'une situation spéciale ne rentre pas dans le cadre des concessions communes [7]. S'il s'agit d'un cas de maladie ou d'infirmité, le Saint-Siège exige habituellement un *certificat médical* joint à la demande. Celle-ci sera adressée à la S. C. des Sacrements s'il s'agit d'une dispense de jeûne eucharistique en vue de la *communion* (soit d'un prêtre, soit d'un fidèle). S'il s'agit de *célébration*, c'est le Saint-Office qui est compétent.

Si donc le diocèse de notre consultant ne jouit d'aucun indult en faveur des malades (pour l'absorption de médicaments solides) et que le fidèle en question ne réalise pas les conditions fixées par le canon 858, — ou désire communier plus de deux fois par semaine, — il y aura lieu (quand la situation doit durer) à demander un indult personnel, en exposant très exactement le cas.

Ces indults *personnels*, surtout lorsqu'il s'agit de religieux ou de religieuses, peuvent être très larges et autoriser, lorsque l'état du malade l'exige, même l'absorption de certains aliments *solides* (mais seulement en vue de la *communion*).

II. — Notre réponse à la seconde question sera brève. Cependant l'équivoque de l'expression « heure tardive » employée par notre correspondant nous oblige à une distinction :

1° *Messe « tardive » du matin* (c'est-à-dire, — selon la teneur des indults *français* actuels, — commencée après 9 heures et pas plus tard que 13 heures, can. 821).

a) Si les *cachets* (médicalement prescrits au *prêtre*) peuvent être dissous ou dilués dans un liquide, de manière à être absorbés *per modum potus*, le célébrant aura la faculté de les prendre jusqu'à une heure avant le moment où il commencera la messe.

b) Si les cachets doivent rester *solides*, leur absorption n'est pas autorisée par les indults de 1947. Et comme d'autre part l'usage du canon 858 (qui permet les médicaments même solides) ne saurait être envisagé (attendu que le célébrant n'est pas un... « alité »...), il n'y a plus, — si une telle médication s'impose ou doit se prolonger, — qu'à recourir à un indult *personnel* pour le célébrant, si le diocèse ne possède pas de facultés pour ce cas.

2° *Messe « tardive » du soir* (c'est-à-dire commencée *après 13 heures*).

Il est dit expressément dans le 3[e] indult (*texte* dans l'*Ami* du 8 janvier 1948, n° 2, p. 18) que le prêtre qui a été autorisé par son Ordinaire à célébrer une messe au cours de l'après-midi, « doit garder le jeûne avant la célébration durant trois heures en ce qui concerne la nourriture solide, et durant une heure pour la boisson *ou les médicaments*, à l'exclusion de tout alcool. »

Ce texte ne faisant pas de distinction (à l'instar du canon 858, § 2) entre médicaments solides et médicaments liquides, le prêtre célébrant « dans la soirée » pourra donc prendre les « deux cachets » médicalement prescrits (même à l'état solide) jusqu'à une heure avant le commencement de sa messe.

3° Et l'on notera, pour terminer qu'en regard de la discipline de faveur accordée *à la France* (indults *nationaux*) en matière de jeûne eucharistique, il n'y a *aucune différence* entre la situation qui est faite au prêtre célébrant et aux fidèles communiants *en ce qui concerne la qualité des*

[5] Cette divergence tient à ce que ces indults « diocésains » (en faveur des fidèles) sont accordés par la S. C. des Sacrements : celle-ci se conforme, pour l'octroi des faveurs, à ce qu'elle a coutume d'accorder aux fidèles des *différentes nations*. Tandis que les indults accordés *à la France* (et à elle *seule* jusqu'ici) viennent du Saint-Office (même pour ce qui concerne le jeûne des fidèles) ; les faveurs qu'ils contiennent sont exceptionnelles et n'ont de parallèle (*usque adhuc*) dans aucune autre nation

[6] Par exemple : le malade qui a communié déjà 3 fois dans la semaine en observant les lois communes du jeûne eucharistique strict, peut encore communier 2 autres jours en usant de la faveur accordée par le canon 858. De même celui qui, en vertu d'un indult diocésain (ou personnel) a été autorisé à communier 4 fois par semaine après avoir absorbé du liquide, peut encore user des facilités accordées par le canon 858 (s'il réalise les conditions qui y sont exprimées) ; il pourra ainsi communier 6 fois par semaine sans être à jeun, à moins que le texte de l'indult ne spécifie formellement que la faveur accordée n'est qu'une *extension* (à 4 jours au lieu de deux) de la faculté accordée par le droit général.

[7] Soulignons en passant (à l'usage de nos lecteurs ecclésiastiques) que nombreux sont les diocèses qui ont obtenus des indults *très favorables* pour les *prêtres* de santé débiles ou surmenés par le ministère des âmes. Ce n'est point le lieu d'en faire ici l'inventaire. Nos confrères sauront se documenter eux-mêmes auprès de la curie épiscopale dans les cas embarrassants ou douloureux. Des indults *personnels* peuvent d'ailleurs être demandés pour des besoins particuliers, non prévus dans l'indult diocésain.

substances dont l'absorption est permise. Pour la célébration comme pour la communion *le matin*, seule une « boisson » (non alcoolisée) est autorisée; *le soir*, il est permis au prêtre célébrant comme aux fidèles communiants de prendre « une boisson ou des médicaments » (à l'exclusion de tout alcool) jusqu'à une heure avant le moment de la célébration ou de la communion.

Rappelons seulement qu'aux termes des indults « nationaux », le « jeûne absolu » (qu'il s'agisse du « matin » ou de « l'après-midi ») doit commencer, pour le *prêtre qui célèbre*, une heure avant le *début de sa messe*, et, pour le fidèle (ou le prêtre) *qui communie* une heure avant *le moment de la communion*. Cette précision *d'horaire* est la seule qui différencie actuellement la situation du célébrant de celle des communiants.

A. Bride.

Q. — Le droit reconnu au Supérieur majeur de tout Institut : 1° d'annuler les vœux *privés* des profès ; 2° de suspendre les vœux privés des novices, peut-il être exercé dans les Instituts féminins par la Supérieure générale, ou est-il un pouvoir réservé au Supérieur ecclésiastique ?

Certains prétendent que le droit de suspendre l'obligation des vœux privés peut s'exercer aussi à l'égard des *postulants* ? Est-ce exact ?

R. — 1° Le pouvoir « dominatif » reconnu par le canon 501 aux « Supérieurs et chapitres » des Instituts religieux proprement dits à l'égard de leurs « sujets », autorise certainement la *Supérieure générale* d'un Institut féminin à *irriter* (c'est-à-dire annuler) directement les vœux *privés* émis *après* la profession religieuse [1].

En effet, en vertu de cette profession, la Supérieure a acquis un pouvoir « sur la volonté de la religieuse » ; et ce pouvoir qui résulte de l'état religieux, est le même dans les Instituts d'hommes et de femmes. Il en serait autrement s'il s'agissait d'une *dispense* de vœux (cfr. can. 1313) ; celle-ci requiert une « juridiction », dont les femmes sont incapables.

S'il s'agissait d'une « Société » d'hommes ou de femmes menant la vie commune, mais *sans vœux*, (can. 673-681), ce pouvoir d'irritation n'appartiendrait aux Supérieurs que dans la mesure où les Constitutions leurs attribueraient expressément un pouvoir dominatif *complet*, plénier. Mais le fait qu'un Institut ne comporterait que des vœux *temporaires* ne serait pas un obstacle à l'exercice du pouvoir d'irritation par le Supérieur ou la Supérieure.

2° Les auteurs ne formulent qu'une exception à l'exercice de ce pouvoir (et celle de droit divin naturel) : la Supérieure ne saurait « irriter » le vœu fait par un de ses sujets « d'entrer dans un ordre plus strict ». Une irritation de cette promesse irait à l'encontre de la recherche de la perfection qui est le but même de la vie religieuse.

Quant aux *autres* vœux privés, émis *après* la profession, mais qui ne s'opposent en rien aux obligations de l'état religieux (v. g. vœu de s'exercer à la pratique de l'humilité, de rechercher le plus parfait, de cultiver la mortification, etc...), ils conservent leur valeur. Cependant la Supérieure peut les « annuler » (*irrita reddere*) *validement* en toute hypothèse, de telle sorte qu'ils ne revivront pas à l'expiration de la profession temporaire ou en cas de sécularisation. Mais l'irritation ne sera licite que s'il existe une « juste cause » (can. 1312).

3° S'il s'agit des vœux *privés* émis *avant* la profession religieuse, le canon 1315 déclare qu'ils sont « suspendus » tant que le profès demeurera dans l'Institut. C'est dire que leur observation ne sera plus obligatoire tant que le sujet sera lié par les vœux de religion. Mais à la cessation de ceux-ci, quelle qu'en soit la cause (v. g. non renouvellement de vœux temporaires, sécularisation, dispense, renvoi), les vœux privés retrouveront leur valeur et toute leur urgence.

4° Pour ce qui est des *novices*, les Supérieurs, n'ayant pas sur eux le pouvoir « dominatif » (qui découle de la seule *profession* religieuse), mais seulement « domestique », ne peuvent irriter leurs vœux. Mais parce qu'ils ont pouvoir sur la « matière de vœu » (et non pas sur la « volonté » de celui qui l'émet) en tant que celle-ci peut s'opposer ou porter préjudice à l'exercice de leur pouvoir et de leur charge, ils ont la faculté — reconnue par le canon 1312, § 2 — de « suspendre » (en vertu de leur autorité) l'obligation des vœux privés, émis soit avant l'entrée au noviciat, soit au cours de celui-ci [2].

On notera que cette « *potestas domestica* » dans un Institut de femmes, appartient non seulement à la Supérieure générale, mais encore à la Maîtresse des novices, dans la mesure où ces vœux seraient un obstacle à l'exercice de leur autorité et à l'accomplissement des devoirs de leur charge.

5° Ce pouvoir de « suspense » s'étend-t-il aussi aux *postulantes* ? Sans aucun doute, attendu que celles-ci font partie de la « Maison » religieuse et sont sujettes de la *potestas domestica*.

Par analogie on pourrait dire aussi que la même faculté appartient à la Supérieure d'un alumnat ou d'une maison d'études à l'égard des « internes » ainsi que des « familiers » (ou familières) qui demeurent jour et nuit dans la maison religieuse.

A. B.

Q. — L'*Ami* a su plusieurs fois ouvrir ses colonnes à la philosophie. Pourrait-il dissiper l'inquiétude que fait naître une affirmation de M. Bréhier, quand il écrit (*Les thèmes actuels de la philosophie*, p. 81) à propos du *principe du tiers exclu* ? Il énonce ainsi ce principe : Toute proposition a deux valeurs, deux seulement : elle est ou bien vraie ou fausse : « Lorsque l'on découvre dans la physique nucléaire des phénomènes qui ne peuvent s'énoncer selon cette loi, c'est le principe qui doit céder. »

N'est-ce pas nier la valeur métaphysique d'un prin-

[1] On peut noter que ce pouvoir « dominatif » n'est pas le privilège de la *seule* Supérieure générale. Ce sont les constitutions qui précisent l'étendue et les conditions d'exercice de ce pouvoir.

[2] Cette « suspense d'obligation » est appelée par certains auteurs *irritation indirecte* (M. Conte a Coronata, Noldin, Damen). L'expression est au moins équivoque, car elle pourrait laisser entendre que ces vœux ne sont susceptibles d'aucune « reviviscence ». Ce qui n'est pas.

cipe qui repose sur le principe d'identité et interpréter les faits d'une façon un peu hâtive ?

R. — Le principe du tiers exclu s'applique certainement en mathématiques : 2 + 2 = 4, et jamais non 4. Egalement dans les purs concepts : un chat est un chat et pas un non chat. Et si de deux contradictoires l'une est vraie, l'autre est fausse.

Mais, dans les sciences physiques et naturelles, une difficulté subsiste.

Les lois, ici, sont de véritables passages à la limite, des conceptions de l'esprit, *cum fundamento in re.* Elles comportent, *en fait,* le plus souvent, pour nous, des à peu près, et nous les constatons. Exemple : le son parcourt 340 m. à la seconde dans l'air sec. Mais serez-vous sûr de réaliser ces conditions absolues ? On s'en rapproche donc, et, pour cela, comme on dit, on « interpole » et l'on constate que plus on se rapproche des conditions, plus on se rapproche aussi de la loi rigoureusement vraie. Et l'on passe à la limite.

Dans la réalité des choses, il y a tant d'approximations que l'on peut dire souvent : « C'est vrai et ce n'est pas vrai ». Il y a des intermédiaires : « Cela dépend, c'est selon... » Les lois de la nature, en effet, interfèrent indéfiniment ; à chaque instant, l'expérience ne confirmera pas rigoureusement la loi, parce que l'expérience est conditionnée par d'autres causes que celles qu'on pensait. On connaît le cas de ces lapins : des herbivores qui avaient uriné comme des carnivores, clair et non épais... Alors, plus de lois, et un tiers inclus ?... Non ! Ces lapins n'avaient pas mangé depuis 36 heures ; ils avaient vécu sur leurs réserves en véritables carnivores (Cl. Bernard).

Dans la physique nucléaire, que de choses encore inconnues de nous tous ! Que de lois ignorées peuvent venir déranger nos calculs habituels et tromper nos attentes ! Faut-il, pour autant, nier la valeur des grands principes métaphysiques : raison suffisante, causalité, identité, déterminisme des lois ? Nullement. H. Poincaré a bien entrevu, croyons-nous, les deux aspects du problème : « Il nous semble, dit-il, que les théories ne durent qu'un jour et que les ruines s'accumulent sur les ruines » (*Valeur de la science,* p. 208). C'est là, répond-il, « un scepticisme superficiel » (*La science et l'hypothèse,* p. 189). Sous les théories éphémères quelque chose subsiste : les *rapports* que chaque théorie nous fait connaître. Peu à peu, nous arrivons à dépasser le stade des explications purement inductives, et les relations qu'on pouvait croire purement empiriques se présentent finalement comme des conséquences logiques de principes généraux. La métaphysique garde ses droits, mais au-delà et par-dessus les phénomènes physiques observés dans leurs changements et leurs conditionnements.

Deux exemples, où la théologie a son mot à dire, compléteront cette réponse :

Dieu a-t-il une Mère, oui *ou* non ? — Réponse : oui *et* non. Le Fils de Dieu fait homme, oui ; et ainsi voilà une façon de tiers inclu, grâce au mystère de l'Incarnation.

Selon l'opinion transformiste modérée, des espèces très différentes, par exemple divers mammifères, peuvent descendre de phylums principaux ou d'embranchements types. (*Ami,* 1947, p. 686-687). En ce cas, que de parentés historiques chez les animaux d'espèces aujourd'hui très différentes, pour lesquelles on ne saurait plus employer le principe de contradiction sans aucune réserve de droit.

LITURGIE

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Nous avons beaucoup d'enterrements à cause d'un hospice situé sur la paroisse. Quand nous ne pouvons pas dire la messe le jour même, nous la renvoyons au premier jour libre. Cette messe ainsi reportée doit-elle obligatoirement être célébrée en noir ? C'est peut-être bon quand la famille est présente (question de sentiment qui entre en jeu), mais y a-t-il une obligation de justice ? D'autres considérations (bien paroissial, bien spirituel du prêtre) ne demandent-elles pas d'appliquer au défunt la messe du jour plutôt que de célébrer une messe de *Requiem ?*

R. — Votre exposé a été résumé aussi fidèlement que possible, et nous n'avons pas conscience d'avoir trahi votre pensée. Nous vous disons tout de suite que trop d'éléments d'appréciation nous manquent pour vous donner une réponse parfaitement adéquate. Nous nous bornerons à vous exposer quelques principes. A vous d'en faire l'application.

1° La messe des funérailles fait partie de l' « *ordo exsequiarum quæ in probatis liturgicis libris describuntur* » dont parle le canon 1215 ; autant que possible, elle doit être célébrée *corpore præsente* (cf. *Rit.* tit. VI, c. III, n^os^ 6, 16, 18). S'il y a un obstacle, on la renvoie au premier jour libre (cf. *Addit. in rub. Miss.*, tit. III, n° 4).

2° On ne peut, en aucun cas, dire la messe du jour à l'occasion des funérailles : l'*Ami* l'a rappelé maintes fois. On doit prendre celle que le Missel donne *pro die obitus* (donc, messe de *Requiem*). L'Eglise tient beaucoup à cette messe (cf. *Rit.*, tit. VI, c. I, n^os^ 7 et 8), qui est exceptionnellement privilégiée, et très rares sont les jours où elle est interdite *corpore præsente* (énumérés dans *Addit.*, III, 4 et 12).

3° Si la solennité du jour s'y oppose, elle est renvoyée, avec tous ses privilèges, au premier jour libre. Toutefois, si l'empêchement n'est par d'ordre liturgique, on ne pourra plus la célébrer à partir du troisième jour après l'inhumation (cf. *Ami,* 1950, p. 330). Quelle messe dire alors ? L'*Ami* (*loc. cit.*) répond à cette question.

4° Une autre preuve du désir que l'Eglise a de maintenir la messe des funérailles, c'est qu'elle n'a pas hésité à autoriser (par des indults accordés à plusieurs diocèses) le binage en semaine, dans le but de ne pas priver :

le défunt, des suffrages auxquels il a droit ; les fidèles, de l'assistance à la messe (du jour).

On peut ainsi concilier bien paroissial et bien du défunt.

5° Toutefois, la messe des funérailles doit être *chantée* (cf. *Addit.*, loc. cit.), à moins d'indult, elle ne peut être simplement lue que pour les indigents. La coutume de ne pas la chanter est ré-

prouvée (décret du 1er mai 1942 ; cf. *Ami* 1950, p. 330).

Au contraire, la messe « *opportuniore die post acceptum mortis nuntium* » remplaçant la messe *pro die obitus* à partir du troisième jour après l'inhumation peut, dans tous les cas, être une messe basse [1].

6° Quand on célèbre pour un défunt, il est plus conforme à l'esprit de l'Eglise, servatis servandis, de dire la messe de *Requiem* (cf. *Ami* 1948, p. 574), et cela, quand il s'agit simplement des messes quotidiennes. *A fortiori*, dirons-nous, à l'occasion d'une messe d'enterrement. Célébrer la messe en noir n'est pas seulement une question de sentiment ; c'est aussi un devoir de piété et de charité envers les défunts, puisqu'elle leur est plus profitable. Il faut s'élever contre une certaine phobie du noir qui, poussée à l'excès, voudrait même supprimer cette couleur liturgique. Pie XII, dans *Mediator Dei*, a vigoureusement protesté contre cette erreur.

7° Nous concédons qu'il pourrait être fastidieux pour un prêtre de célébrer *tous les jours* une messe de *Requiem*. Mais il ne s'agit là que d'une pure hypothèse. De plus, le prêtre qui dit une messe en noir (quand cela est permis, évidemment), *digne, attente ac devote*, procure au défunt un soulagement plus rapide et s'attire ainsi des droits à sa reconnaissance. Il sera le premier bénéficiaire des faveurs que cette âme dispensera quand elle sera en possession des « joies éternelles » [2]. Comment, dès lors, soutenir que la messe de *Requiem* est dommageable au bien spirituel du prêtre ?

8° Pour terminer, répondons à votre question : la messe de *Requiem* (aux funérailles) est-elle une obligation de justice ? Théoriquement, oui, car elle fait partie de l'*ordo exsequiarum* dont parle le canon 1215, même pour les indigents (cf. can. 1235, § 2). Toutefois, cette obligation peut être tempérée, ou même supprimée, par divers facteurs que nous ne pouvons connaître (coutume légitime, refus des familles, ordonnances diocésaines, etc.).

Q. — Des confrères étrangers m'ont assuré qu'il n'était pas permis ou qu'il ne convenait pas de distribuer la Sainte Communion *au cours* de la messe solennelle, ou *tout de suite* après. Or en France, on m'assure le contraire et les raisons apportées paraissent sérieuses.

J'ajoute qu'un prélat étranger nous déconseillait de donner la Communion pendant la messe solennelle et qu'il prétendait même qu'il convenait d'attendre quelques minutes avant de ressortir de la sacristie, après la messe solennelle, pour la distribuer.

R. — I. *Communion distribuée pendant la messe chantée ou solennelle.*

1° C'est le canon 846, § 1, qui va nous répondre : « Tout prêtre peut distribuer la sainte communion pendant la messe et, s'il célèbre de façon privée, même immédiatement avant ou après... »

Le moment *normal* pour la distribution de la sainte communion est, pendant la messe, après la communion du célébrant. Tout fidèle qui se présente à la sainte table à ce moment-là a le droit d'être communié [1]. Le canon précité est fort clair. Pendant toute messe (solennelle, chantée, conventuelle, basse, de *Requiem* ou du jour, — *lex non distinguit*) on peut communier.

Qu'il soit permis de distribuer la communion pendant la messe solennelle, nous en trouvons une autre preuve dans le canon 862, qui exhorte tous les clercs, même les prêtres ne célébrant pas, à communier à la *messe solennelle* du Jeudi Saint (même remarque au sujet du canon 867, § 3, la messe du Samedi Saint étant normalement une messe solennelle).

2° Si nous quittons le code pour prendre les livres liturgiques, nous voyons que le *Rituel* édicte les mêmes prescriptions (tit. IV, c. 1, nos 13, 16, 3e alinéa ; c. 2, nos 11 et 12).

Le *Cérémonial des Evêques* traite explicitement de la distribution de la communion à la messe *pontificale* de l'évêque, le jour de Pâques (livre II, c. XXIX), ou à la messe *solennelle* le même jour (c. XXX) ou les autres dimanches de l'année (c. XXXI). Il serait trop long de citer.

Enfin, prenons le *Missel*. Au titre X, n° 9, du *Ritus*, il est dit : « Si in Missa solemni fiat communio, omnia serventur ut supra... ». Le diacre, médiocrement incliné, chante le *Confiteor* (*Cærem. ep.*, lib. II, c. XXIX, n° 3) ou le récite à haute voix, suivant la coutume (S.R.C., n° 4104) [2].

Inutile de continuer à apporter des arguments en faveur de la distribution de la communion *au cours* de la messe solennelle : nous croyons avoir suffisamment démontré la licéité de cette pratique.

II. — *Communion distribuée immédiatement avant ou après la Messe.*

1° Le prêtre ne peut la donner que s'il célèbre de façon privée, (cf. can. 846, § 1), c'est-à-dire quand la messe n'est ni chantée, ni solennelle, ni conventuelle (fût-elle simplement lue). La raison en est bien simple : il ne convient pas que tout l'apparat liturgique (ministres sacrés, etc.) soit déployé à l'occasion d'une cérémonie qui constitue plutôt une exception à la règle générale de la communion *intra missam* et qui ne peut intéresser que quelques fidèles. Quant à la messe conventuelle, elle doit obligatoirement être précédée et suivie d'une Heure à réciter au chœur, ce qui empêche l'intercalation de toute cérémonie.

2° Mais tout prêtre, *en surplis et étole*, peut distribuer la communion immédiatement avant l'arrivée ou après le départ du cortège de la messe solennelle. Le célébrant ne saurait y procéder en chasuble [3]. S'il doit communier lui-même les fidèles, il quittera, à la sacristie, les vêtements sacrés et

[1] Il va sans dire qu'on n'est pas obligé d'attendre la troisième jour après la sépulture d'un défunt pour célébrer à son intention la messe « *opportuniore die* ». On peut la dire, servatis rubricis, dès que la nouvelle du décès est connue, donc même avant l'inhumation.

[2] Cf. Collecte de la messe *in die obitus*.

[1] A moins d'interdiction expressément prévue par le droit, v. g. si la messe était célébrée en présence du Saint-Sacrement exposé — ou bien si l'Ordinaire du lieu l'avait défendu pour de justes motifs et dans un cas particulier (en vertu du canon 869) — ou encore s'il s'agit d'un pécheur public...

[2] Aux messes de *Requiem*, le diacre ne chanterait pas le *Confiteor*, mais le réciterait (S.R.C., ibid.). On voit par là qu'il n'est pas interdit de distribuer la sainte communion aux messes solennelles pour les défunts.

[3] Immédiatement avant ou après la messe *privée*, le prêtre sera revêtu de tous les vêtements sacerdotaux, *y compris la chasuble*, pour donner la communion (*Rit.*, tit. IV, c. 2, n° 13).

reviendra, comme nous venons de le dire, en surplis et étole : c'est sans doute ce que voulaient exprimer vos interlocuteurs, quand ils affirmaient « qu'il convenait d'attendre quelques minutes avant de ressortir de la sacristie, après la messe solennelle » pour distribuer la sainte communion.

Q. — Dans quelle mesure et pour quelles raisons, peut-on dire : 1° qu'un service chanté pour un défunt est supérieur à une messe et même, je l'ai entendu dire, à plusieurs messes basses ? 2° Les trentains semblent nuire, dans certaines régions, aux messes solennelles des 7e, 30e jours, etc.

Qu'en penser ?

R. — 1° Si vous avez à votre disposition l'*Ami* du 21 avril 1938, vous y trouverez (p. 241-242) un article très documenté répondant à vos questions. Voici d'abord un bref résumé des principaux passages.

Dans la messe, « outre le sacrifice, l'Eglise offre à Dieu des prières et des cérémonies qu'elle y a jointes. Tous ces rites, *accomplis au nom de l'Eglise*, agissent puissamment sur le cœur de Dieu... La forme différente de la messe peut donc augmenter accidentellement la puissance impétratoire du sacrifice offert au nom de l'Eglise... Les prières particulières et le rite entier influent donc sur l'étendue et la nature des fruits obtenus par la médiation de l'Eglise. »

Donc, en principe, et par rapport au fruit accidentel (lequel n'est pas négligeable) une messe solennelle peut avoir une plus grande efficacité, de la part de l'Eglise — *ex opere operantis Ecclesiæ* — qu'une ou plusieurs messes basses. *A fortiori*, ajoutons-nous, quand il s'agit des services traditionnels des 3e, 7e, 30e jours et anniversaire, lesquels sont très anciens et dotés d'un formulaire spécial dans le Missel. Ils sont, on peut dire, une *institution officielle* de l'Eglise, épouse du Christ, donc encore plus agréables à Dieu et, partant, plus profitables aux défunts, qu'une messe quotidienne de *Requiem*, même chantée.

Tournons-nous maintenant du côté du prêtre et des fidèles. Là encore, la messe (chantée) possède une efficacité particulière qu'il ne faut pas négliger. L'assistance plus nombreuse en général à une messe chantée qu'à une messe basse (*ubi duo, vel tres... vel multi*), l'honoraire supérieur versé pour l'entretien du prêtre et de l'église (donc, sacrifice pécuniaire plus grand), etc., cela, comme toute bonne œuvre, possède aux yeux de Dieu une valeur satisfactoire et méritoire.

Concluons. L'application du fruit de la messe ne se fait pas de façon mathématique et n'est pas, devant Dieu, une question d'argent. En plus du sacrifice de Jésus, le Seigneur tient compte des intentions, des dispositions de ceux qui, avec le Christ, offrent ou font offrir le sacrifice, des circonstances dans lesquelles il est offert, sans oublier les solennités et les prières ajoutées par l'Eglise. Il est donc faux de dire qu' « une messe vaut une messe ».

2° Tous ces arguments peuvent être repris pour prouver la fausseté de l'idée que les trentains peuvent nuire aux services traditionnels. Certes, un trentain a une efficacité spéciale pour la délivrance des âmes du purgatoire, et l'Eglise approuve la coutume d'en faire dire. Mais *elle ne l'a jamais élevé au rang d'une institution véritable et officielle*. Il reste, peut-on dire, dans le domaine de la dévotion privée, au contraire des services de 3e, 7e, 30e jours et anniversaire. Par ailleurs, rien n'empêche d'inclure ceux-ci dans la célébration d'un trentain, l'essentiel de ce dernier étant l'application du fruit de la messe à un même défunt pendant trente jours consécutifs, célébrant, église, solennité de la messe, etc., pouvant varier...

Hæc oportuit facere, et illa non omittere.

Q. — La coutume s'est établie dans nos grandes villes, par crainte d'irrévérences inévitables, de porter la communion aux malades à domicile *in nigris* ; mais, est-il permis au prêtre d'être *totalement* « in nigris », c'est-à-dire sans aucun vêtement liturgique sous la douillette, surplis ou étole, et habituellement ? Cette pratique que j'ai remarquée m'étonne. Rome aurait-elle donné, pour le port de la sainte Communion à domicile, de nouvelles règles que j'ignorerais ?

R. — Le code (can. 849, § 2) et le Rituel (tit. IV, c. IV, n° 8) demandent que, lorsque la communion est portée de façon privée aux malades, on veille avec soin au respect dû à un si grand sacrement, et qu'on observe pour cela les règles prescrites par le St-Siège. Rien de plus naturel. Ces règles, contenues dans divers documents (constitution *Inter omnigenas* de Benoît XIV, 2 février 1744, § 23, — et plusieurs décrets) se trouvent résumées dans le Rituel (*ibid.*, n° 29). Nous y lisons que le prêtre doit toujours avoir *au moins l'étole* sur ses habits ordinaires, et que la custode dans laquelle se trouve la sainte Eucharistie, sera renfermée dans une bourse, suspendue à son cou et reposant sur sa poitrine [1]. Le tout sera recouvert d'un vêtement facile à ôter (douillette ou manteau...). Arrivé à la maison du malade, le prêtre, après avoir déposé la custode, *se revêt du surplis s'il ne l'a déjà*, puis reprend l'étole.

Ainsi donc, pour porter secrètement le Saint-Sacrement aux malades, le prêtre n'est pas totalement *in nigris* : il *peut* revêtir le surplis [2], ce qui est fortement conseillé, à en juger par les termes que nous avons soulignés, mais *doit* obligatoirement avoir l'étole [3]. Aucune décision romaine, à notre connaissance, n'en dispense habituellement, du moins dans nos régions. Il suffira de le signaler aux confrères qui auraient pu agir autrement, et qui pèchent plus par oubli que par désinvolture

---

Q. — Nous avons discuté souvent et avec ardeur au sujet d'une rubrique en rapport avec la distribution de la Sainte Communion. On ne parvient pas à se mettre d'accord. Nous voudrions savoir votre opinion à ce sujet.

1 On ne saurait donc, pratique tout à fait inconvenante, porter le Saint Sacrement dans une mallette.

2 L'usage de la *cotta*, moins encombrante que le surplis, est particulièrement avantageux et fortement recommandé par les auteurs, v. g. Stercky, *Manuel de liturgie* t. II, p. 64, note 2. Est-il besoin de préciser que le *rochet* est prohibé (même à ceux qui en ont le privilège) pour l'administration des sacrements ?

3 Il n'est pas nécessaire qu'elle soit démesurément longue, ni terminée en « battoirs », ce qui gêne la marche. Une étole de dimensions restreintes, mais point trop courte, en étoffe souple, voilà ce qui convient.

Après la distribution de la Sainte Communion, on doit recueillir les parcelles restées sur le plateau que les fidèles se sont passé, si la distribution a eu lieu pendant la Messe (à la Communion du prêtre), dans le calice, — si la distribution a eu lieu en dehors de la Messe, dans le ciboire. Puis, dans le dernier cas, on doit se purifier les doigts dans le petit vase, qui à cet effet se trouve près du tabernacle.

Or, dans notre région de Mission, il y a assez de chrétiens qui n'ont pas « la bouche aseptique », à cause de diverses maladies. Dès lors, quelques missionnaires, ont pris l'habitude de recueillir *toujours* les parcelles dans le « *vasculum* ». Ce qui d'après les autres missionnaires est manquer de respect envers la Sainte Eucharistie.

Que conseillez-vous de faire, à ce sujet, aux missionnaires qui disent la sainte Messe et distribuent la communion dans les léproseries ?

R. — Dans son commentaire de l'*Instruction* du 26 mars 1929, le rédacteur de l'*Ami* prévoyait déjà le cas par vous exposé, quand il écrivait (*Ami*, 1930, p. 37, note 2 de la deuxième colonne) : « Si la question de répugnance, ou autre semblable, hygiène, etc., se pose, on la résoudra suivant les principes ordinaires et les décrets de la S. C. des Rites, pour pareils cas ».

L'usage du plateau a été rendu obligatoire *par respect pour l'Eucharistie*. Les parcelles qui pourraient se détacher de la sainte hostie au cours de la distribution de la communion seront ainsi recueillies et on évitera plus facilement toute profanation (matérielle) qui se produirait si ces parcelles, peu visibles, tombaient à terre et passaient inaperçues.

Toujours par respect pour N.-S., les parcelles recueillies sur le plateau seront déposées dans le calice ou le ciboire, selon que la sainte communion a été distribuée à la messe ou non.

Voilà pour les cas ordinaires. Mais il en est d'autres où une solution différente est préférable, par exemple quand on communie des malades contagieux (peuvent tomber également sur le plateau de petites croûtes, pellicules, etc., qu'il n'est pas toujours possible de distinguer des vraies parcelles d'hostie). Ainsi, dans une léproserie, où il y a un doute *positif* de contamination, il est fortement conseillé — il est même de rigueur, dirons-nous — de purifier le plateau dans un vase *ad hoc*. Ce peut être celui dont se sert le prêtre pour purifier ses doigts, à la messe quand il doit biner, en dehors de la messe quand il vient de distribuer la sainte communion. *Et ceci n'est pas manquer de respect envers la sainte Eucharistie*. Le Missel lui-même n'indique-t-il pas des moyens analogues, à employer au cours d'accidents survenus pendant la messe (insecte tombant dans le calice, etc.) ? cf. rub. *De defectibus in celeb. missarum*..., x, 5 et seq. De même, en cas de binage, le prêtre ne doit-il pas verser de l'eau dans le calice, à la fin de la messe, où, malgré toutes les précautions prises, peuvent se trouver quelques gouttelettes de précieux Sang ?

Doute positif, avons-nous dit. Si ce doute de contamination n'existe pas, s'il ne s'agit que d'une répugnance *facile à dominer*, on purifiera le plateau à la manière accoutumée. Le respect envers Notre-Seigneur joint au souci d'éviter toute contamination nous demande de n'être ni trop larges, ni trop étroits.

Q. — Le prêtre qui va célébrer la messe, peut-il faire préparer son calice par son servant de messe, si celui-ci est simple laïc et que par ailleurs il n'est pas chargé de la sacristie ?

R. — 1° D'après le Code (can. 1306, § 1), le calice et la patène, ainsi que, avant leur lavage, les pales, corporaux et purificatoires ayant déjà servi ne peuvent être touchés que par les clercs (tonsurés) et par les laïcs qui en ont la garde (sacristains, sacristines...). Les autres laïcs (même les religieux ou religieuses) ne peuvent les toucher sans un indult du St-Siège (S.R.C., n° 4198, ad 15).

2° D'autre part, la rubrique (*Ritus*... tit. I, n° 1, *circa medium*) demande au prêtre de préparer lui-même son calice.

3° Nous devons donc répondre négativement à votre demande, puisque, *in casu*, le servant de messe n'est ni clerc ni chargé de la sacristie.

Q. — Comme complément à la consultation de l'*Ami* du 22 novembre 1951 (p. 720), serait-il possible de savoir s'il est liturgique de laisser le missel au milieu de l'autel même en dehors de la Messe ? Un vicaire général s'y oppose ; un autre, consulté par hasard, ne s'y opposerait pas, pour cette raison, dit-il, que, dans l'Eglise primitive, le missel était habituellement placé sous le tabernacle.

R. — Tout autel, soit fixe, soit portatif, doit être exclusivement réservé à la célébration des divins offices, et surtout de la messe. En aucun cas, il ne peut être transformé en meuble de décharge (ou seulement en donner l'illusion). Notre-Seigneur repose au milieu de la table, pendant la messe : c'est donc l'endroit le plus auguste de l'autel, et il serait tout à fait inconvenant d'y placer quelque chose. Quand le Saint-Sacrement est dans le tabernacle, il y a une défense *positive* de mettre quoi que ce soit devant la porte (donc, au milieu de l'autel) : ni vase de fleurs (S.R.C., 2067, ad 10), ni reliques (2906), ni statues ou images (4000, ad I).

Les *rubriques* supposent que le missel est conservé à la sacristie, en dehors de la messe (cf. *Ritus*, I, I : où il est demandé au prêtre de préparer ce qu'il devra dire ; — II, I : où il est indiqué que le servant porte le missel en se rendant à l'autel).

En dehors de tout office, rien ne doit se trouver sur l'autel (à part la croix et les chandeliers, ainsi que les nappes). Il convient que celles-ci soient recouvertes d'une housse pour les garantir de la poussière. Evidemment, rien ne doit être placé sur cette housse.

Tout ceci prouve que l'idée de laisser le missel sur l'autel en dehors des offices non seulement n'est pas heureuse, mais est opposée aux règles existantes.

Quant à penser que « dans l'Eglise *primitive* le *missel* était habituellement placé sous le tabernacle ! »... Les missels pléniers ne remontent pas au-delà du xe s., les sacramentaires au-delà du ve. Le « tabernacle » est plus récent encore (xiiie s.). Si les tours, armoires et colombes eucharistiques sont très anciennes, elles sont tout de même postérieures au ive s., ce qui nous laisse encore loin de « l'Eglise primitive » !

Q. — Le Vendredi Saint pour l'adoration de la Sainte Croix le missel, parlant du célébrant prescrit : « Mox *depositis calceamentis* accedit ad adorandum. Hoc facto revertitur et *accepit calceamenta* et casulam ».

Ensuite, le missel continue : « Postmodum ministri altaris, deinde alii clerici et laici, bini et bini, ter genuflectis... Crucem adorant ». Le missel ne dit pas « *depositis calceamentis* ». Cependant les personnes énumérées dans ce paragraphe ne devraient-elles pas enlever leurs chaussures ? Les rubriques ne semblent pas l'exiger.

R. — Le *Cérémonial des évêques* (Liv. II, c. XXV, n° 25) prescrit à l'évêque officiant de quitter ses chaussures pour l'adoration de la croix ; il est muet en ce qui concerne les chanoines et autres clercs. Par contre, au chap. XXVI, n^{os} 11 et 12 (évêque présent, mais n'officiant pas), il est dit que l'évêque, le célébrant et les chanoines doivent se déchausser.

Le *Memoriale rituum* (tit. V, c. II, 2, n° 15) dit : « Clerici, *si velint*, deponunt et ipsi calceamenta...».

Le *Missel*, comme vous le faites remarquer, se tait au sujet des ministres de l'autel : ni il n'ordonne, ni il ne défend.

On peut donc suivre la coutume locale. C'est d'ailleurs ce que la S. C. des Rites elle-même a répondu le 22 septembre 1837 : « An in adoratione crucis in dicta feria VI^a (= in Parasceve) etiam diaconus et subdiaconus debeant deponere calceamenta ? — Resp. : *Servetur consuetudo* .»

Nous ne saurions mieux conclure.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

« LA NUIT PRIVEE D'ETOILES »

Tel est le titre sous lequel la traduction française nous présente un livre de Thomas Merton, publié en Amérique sous le titre : *The Seven Storey Mountain*, où l'auteur, devenu Trappiste, fait le récit détaillé de sa conversion et de sa vocation [1]. Le succès en fut foudroyant aux Etats-Unis (600 000 exemplaires vendus pendant la seule année 1949) et il s'affirme très grand dans l'Ancien Monde où plusieurs traductions l'ont fait pénétrer. Il convient de le présenter avec quelque détail ; nos lecteurs y trouveront de quoi s'instruire et s'édifier.

* *

Le fait de la conversion est inséré dans une autobiographie assez complète. L'auteur est né en France, à Prades, au pied des Pyrénées, en 1915, de parents protestants. Le père, néo-zélandais, était un peintre de valeur ; la mère américaine, éleva son fils sans religion, bien que le père l'eût fait baptiser. D'abord interne au lycée de Montauban, puis étudiant à Cambridge, et enfin à l'Université de Columbia, près de New-York où il obtint le grade de docteur ès-lettres, Th. Merton se convertit au catholicisme en 1938. Après une année d'hésitations il se disposait à entrer au noviciat de Franciscains chez qui il enseignait, quand sa vocation se précisa en faveur de la Trappe de Gethsémani (Kentucky). Il y entra à la fin de 1941, c'est là qu'il a écrit son livre.

De prime abord, la lecture de cet ouvrage risque d'impressionner fâcheusement un catholique français. Cela tient, semble-t-il, à trois causes principales : 1° L'auteur, parti de l'irréligion maternelle, s'est avancé vers la lumière en passant par le protestantisme, d'abord par l'église épiscopalienne à laquelle appartenait son père ; il fréquenta ensuite les sectes étranges des Quakers, des Mormons et subit l'influence des soi-disant mystiques hindous. — 2° Son atavisme anglo-saxon s'épanouit et se développa par les leçons qu'il reçut à Cambridge et à Columbia, où dominait le pragmatisme, si peu accordé au tempérament scolastique et français, toujours à l'affût de définitions claires et de raisonnements logiques. — 3° Sa jeunesse s'écoula dans le monde désaxé d'entre les deux guerres mondiales et dans ces milieux artificiels d'étudiants où l'on boit sec sans se priver d'autres fredaines moins innocentes, auxquelles l'auteur se borne à faire de très brèves et très discrètes allusions.

Ces influences diverses expliquent la lenteur de sa marche vers la vérité.

Le premier ébranlement lui vint de la lecture de l'ouvrage de Gilson : *L'esprit de la philosophie médiévale*. Il apprit là que Dieu n'est pas le vague terme postulé par des expériences psychologiques de portée incertaine, mais qu'il est un Etre dont l'existence réelle est l'objet d'une démonstration solide et dont la nature peut s'exprimer d'une façon suffisant par le concept d' « aséité ». Il avait trouvé le vrai Dieu : c'était en 1937, il avait 22 ans. Peu après, des horizons plus étendus sur la vraie nature humaine lui venaient de la lecture d' *Art et scolastique* de Maritain. L' « athée qu'il croyait être » était mort en lui, et il commençait à désirer consacrer sa vie à Dieu et à son service.

Une impression profonde, mais sans suite pratique, avait été jadis ressentie par lui en visitant des églises de Rome. Le résultat de ses lectures actuelles risquait fort d'avoir le même sort ; car il en était résulté de longs palabres sur le mysticisme et la connaissance expérimentale de Dieu pendant qu'avec des amis on allait de bar en cabaret pour achever de se saoûler ensemble dans un grand café. Dieu eut pitié de cette misère et intervint quelque temps après.

> Ce que je ressentis ce jour-là est inoubliable. En moi, d'abord, cette impulsion douce, forte, agréable, pure, qui disait : « A la messe ! A la messe ! » C'était tout nouveau et très étrange, cette voix qui semblait m'inspirer, cette ferme conviction intérieure grandissante de ce que je devais faire. Elle avait une suavité, une simplicité, que je m'expliquais mal. Lorsque je lui obéis, elle ne triompha pas, ne me piétina pas dans sa hâte furieuse d'enlever sa proie ; elle me fit avancer avec sérénité dans une direction déterminée. Mes sentiments ne lui cédèrent pas sans peine : j'avais vraiment un peu peur d'entrer dans une église catholique, délibérément, avec d'autres, de m'asseoir et de m'exposer aux mystérieux périls de cette cérémonie bizarre et puissante appelée « messe » (p. 171).

Cette messe fut la première qu'il entendit. Le sermon traita de la divinité de Jésus, mort pour

[1] Thomas Merton. — **La nuit privée d'étoiles.** In-8 de 396 p., 780 fr. Traduit de l'américain par Marie Tadié. — Paris, Albin Michel, 1951.

nous, et l'impressionna profondément. Un sentiment d'indignité personnelle le fit sortir de l'église avant la consécration.

* *

Le travail intérieur se poursuivit rapidement. Un jour, il lisait un livre où sont rapportées les hésitations d'Hopkins qui, en marche vers le catholicisme, écrivait à Newman.

Tout à coup quelque chose commença de s'agiter en moi, à me presser, à me pousser. C'était un mouvement qui parlait comme une voix : « Qu'attends-tu ? Que fais-tu assis dans cette chambre ? Pourquoi hésites-tu encore ? Tu sais ce que tu dois faire : pourquoi ne le fais-tu pas ? »

Je m'agitai sur ma chaise, allumai une cigarette, regardai par la fenêtre la pluie tomber, essayant de faire taire cette voix et pensant : « Pas d'actes impulsifs ! C'est fou ! Continue à lire ! »

Hopkins faisait part à Newman de ses hésitations.

« Qu'attends-tu ? » recommença la voix intérieure. « Que fais-tu dans cette chambre ? Pourquoi ne pas te lever et agir ? »

Je me levai et arpentai ma chambre avec agitation. « C'est absurde » pensai-je. « D'ailleurs, je perdrai mon temps ; le Père Ford est sûrement sorti à cette heure-ci. »

Hopkins avait écrit à Newman, qui lui avait répondu de venir le voir à Birmingham.

Soudain, je n'y tins plus. Posant le livre, je mis mon imperméable et descendis l'escalier, sous la pluie légère. Et tout, en moi, se mit à chanter un chant de paix, de force, de conviction (p. 182).

La préparation au baptême commença aussitôt. Vers la fin d'octobre 1938, Merton suivit une retraite prêchée dans la paroisse pour les hommes.

Le sermon sur l'enfer me fit beaucoup de bien. Je trouve extraordinaire qu'on puisse être bouleversé par un tel sujet. Pourquoi être ébranlé par la pensée de l'enfer ? Personne n'est obligé d'y aller. Ceux qui y vont le choisissent et s'y précipitent par défi et résistance à toute l'œuvre de la Providence et de la Grâce. C'est leur propre volonté qui les conduit là, et non la volonté de Dieu. En les damnant il ne fait que ratifier leur propre décision. Notre faiblesse ne sera jamais cause de notre damnation... Notre impuissance n'est qu'un titre de plus à la miséricorde divine, qui appelle à soi les pauvres, les petits, ceux qui sont lourdement chargés.

J'éprouvai, en écoutant le sermon sur l'enfer... non la confusion fiévreuse et émotive qui vient de la passion et de l'égoïsme, mais un sentiment de paisible affliction et de peine à la pensée des terribles et effrayantes souffrances que je méritais... ; l'importance même de ces peines me faisait comprendre tout spécialement l'immense mal qu'est le péché. Le résultat final fut que mon âme s'en trouva approfondie et consciente, d'une spiritualité accrue, avec plus de foi, d'amour, de confiance en Dieu qui seul pouvait me sauver de ces horreurs. Je n'en désirai qu'avec plus d'ardeur le baptême [2] (p. 184).

* *

Ce baptême eut lieu le 16 novembre 1938. Il fut malheureusement suivi d'une année de dissipation et de rechutes, faute d'instruction suffisante, de direction spirituelle, de mortification, de prière, de dévotion à Marie et de communion fréquente. C'est au cours de l'année 1939 que Merton devint « maître ès-arts » (titre qui équivaut à peu près à docteur ès-lettres) et qu'il commença à préparer ses examens d'agrégation. Il lisait à cette époque saint Jean de la Croix, les *Confessions* de saint Augustin, quelques articles de la *Somme* de saint Thomas, sans réussir à se libérer de ses misères. Il analyse finement la raison principale de cet échec :

Quelle malédiction était sur moi, qu'il m'était impossible de traduire mes croyances en actes, ma connaissance de Dieu en tentatives concrètes pour le posséder, lui que je savais être le seul vrai bien ! Je me contentais de méditer et de discuter, sans doute parce que mes connaissances étaient le fruit de réflexions intellectuelles et naturelles.

Après tout, pour Aristote païen, connaître Dieu représentait le bonheur le plus grand, et il avait sans doute raison : les sommets auxquels on peut s'élever par la spéculation métaphysique introduisent l'homme dans un domaine de joies pures et subtiles qui sont, dans l'ordre naturel, les plus proches des délices permanentes. En s'élevant encore plus haut, lorsqu'on base ses méditations sur des vérités révélées, la joie s'approfondit et se perfectionne encore. Cependant, alors même qu'elles ont les mystères chrétiens pour objet, une certaine façon impersonnelle et spéculative de les contempler peut ne pas dépasser le plan naturel, du moins quant aux conséquences pratiques.

Dans ce cas, il ne s'agit pas, à proprement parler, de contemplation, mais d'une sorte de gloutonnerie intellectuelle et esthétique, d'une forme élevée, raffinée et même vertueuse, d'égoïsme. Mais si cette méditation n'amène aucun mouvement de volonté vers Dieu, elle est stérile, morte, et peut même parfois devenir... un péché ou du moins une imperfection (p. 210-211).

* *

Une nouvelle conversion devenait donc nécessaire. Il en reçut la grâce, sous la forme d'un appel intérieur au sacerdoce, dans des conditions aussi soudaines qu'aux précédentes interventions de Dieu dans sa vie.

Tandis qu'[avec des amis] j'étais assis par terre en train de déjeuner et d'écouter des disques, je me dis soudain : « Je veux devenir prêtre ».

Je ne sais ce qui amena cette pensée. Ce n'était pas une réaction de dégoût devant la lassitude et le peu d'intérêt de la vie que je menais encore... Cette conviction toute faite qui venait de s'implanter en moi n'avait pas ce caractère maladif ou obsédant qu'ont les impulsions sentimentales... C'était un attrait puissant, doux, profond et insistant qui se manifestait soudain, non comme un élan instinctif vers un bien sensible, mais comme un sentiment nouveau, profond et précis, que c'était ce que je devais vraiment faire, en conscience.

Immédiatement il s'en ouvre à ses amis, qui s'abstiennent de tout commentaire. Les ayant quittés, il se rend dans la crypte d'une église au moment où l'on y donne la bénédiction du Saint-Sacrement.

Je fixai les yeux sur l'ostensoir et, tout à coup, je compris clairement que ma vie entière était arrivée à un moment crucial : à ma décision étaient suspendues beaucoup de choses que je ne pouvais concevoir, imaginer, comprendre... Bien que je ne le visse pas clairement alors, je crois maintenant qu'il s'agissait en quelque sorte d'une dernière chance : que serais-je devenu, si j'avais hésité ou refusé ? Le chemin... de la Terre Promise, différente de la terre d'Egypte où je m'attar-

[2] Nous avons reproduit ces lignes, souhaitant qu'elles soient lues et méditées par les prédicateurs qui hésitent parfois à proclamer en chaire les « grandes vérités », notamment le dogme de l'enfer, craignant l'effet produit dans l'âme des auditeurs.

dais, m'était de nouveau ouvert : mais je sentais instinctivement que ce n'était pas pour longtemps.

Ce fut un moment de crise, d'interrogation, d'examen approfondi, mais de joie. Je concentrai mes pensées sur la grâce qui avait soudain été implantée dans mon âme... tandis que ma vie entière restait suspendue au bord d'un abîme : mais cette fois c'était un abîme d'amour et de paix : l'abîme était Dieu...

Maintenant, donc, la question se posait : « Veux-tu vraiment être prêtre ? Si oui, dis-le ! ». L'hymne se terminait. Le prêtre... se tourna pour bénir les fidèles. Je fixai l'Hostie... et je dis : « Oui, je veux être prêtre, je le désire de tout mon cœur. Si c'est votre volonté, faites de moi un prêtre » (p. 222-223).

Il s'informe alors, par lectures et conversations, du genre de vie de différents ordres religieux ; car il ne sépare pas la vocation sacerdotale de la vocation religieuse. Il était « convaincu de ne pouvoir suivre que la plus facile des règles monastiques » (p. 231). Il exclut donc comme trop « rigoureux, excessif, cruel » le renoncement des Trappistes. Il se tourne vers les Franciscains, devient tertiaire, enseigne dans un de leurs collèges ; en attendant d'être admis au noviciat, il fait les *Exercices* de saint Ignace, lit la *Vie* de sainte Thérèse, reçoit une fois de plus une grâce mystique de clarté sur le mystère de la Présence réelle, au moment de l'Elévation (p. 252-253).

Basée sur l'attrait vers le moindre effort, sa vocation franciscaine ne tint pas longtemps. A la fin de l'été 1940, les progrès du travail de la grâce dans son âme et l'avis des supérieurs lui ferment la porte du noviciat. Il songe alors à l'apostolat auprès des Noirs, qui vivent dans des conditions inhumaines, en certains quartiers des grandes villes. Puis, un soir, il est « soudainement très nettement rempli de la conviction suivante : le moment est venu d'entrer à la Trappe. » Cet attrait est contrôlé sans retard par un Père Franciscain qui l'approuve. Une retraite à Gethsémani, à Pâques 1941, lui permet de mûrir sa décision, qu'il ne tarde pas à mettre à exécution. En décembre 1941 il franchissait le mur de clôture et goûtait enfin « la délicieuse saveur de la liberté ».

Mais sous l'habit du Frère Louis qu'il était devenu, l'écrivain Thomas Merton subsistait toujours Pour obéir aux ordres de ses supérieurs, il dut non seulement publier d'anciens poèmes restés inédits, mais même en composer de nouveaux, puis écrire cette autobiographie qui se clôt sur une plainte, mais apaisée et sereine, où Frère Louis demande à Thomas Merton de se contenter du temps réservé au travail et ne pas empiéter sur le temps qui doit être consacré à Dieu.

* *

Toute conversion est une œuvre originale, car chaque âme a son individualité propre aux besoins de laquelle s'adapte la grâce multiforme de Dieu. Ce qui caractérise celle de Th. Merton, ce sont les irruptions soudaines de grâces prévenantes : contre elles il a beau se débattre, chercher à demeurer raisonnable : elles se révèlent efficaces ; elles sont plus fortes que lui ; elles triomphent. l'engagent dans sa vraie voie, l'y maintiennent, l'y poussent s'il s'y attarde, l'y replacent s'il en dévie. Par là cette conversion, ou plutôt cette série de conversions, prend une valeur universelle, non seulement pour les Américains, mais pour bien des âmes de notre hémisphère touchées profondément par un pragmatisme tout subjectif et par l'absence de fermes idées directrices qui caractérise le pessimisme existentialiste. C'est surtout cette correspondance aux aspirations de nos contemporains, plus que le style si vivant de l'écrivain, qui explique le succès de ce livre : succès de bon aloi, qui s'affirme parmi les fidèles de l'Eglise catholique, qui rayonne bien au delà et qui fera longtemps vibrer d'une saine émotion le cœur des hommes de bonne volonté.

Comptes rendus Bibliographiques

Pietro de AMBROGGI. — **San Pietro Apostolo.** — In-16 de 252 p., 600 lire. — Rovigo, Istituto Padano di Arti grafiche, 1951.

Cette vie de saint Pierre a connu en Italie le succès. La voici en seconde édition, revue et mise à jour, par l'utilisation des plus récents travaux. Sans présenter un appareil scientifique imposant, elle est fort bien écrite, en un style clair, simple, toujours élégant. Elle s'adresse au public cultivé, aux personnes désireuses de connaître les origines de leur foi et la vie du premier des papes, elle rendra notamment de grands services aux séminaristes et aux cercles d'études. On y trouve, sous une sorte d'éclairage indirect, les plus beaux enseignements et les événements majeurs de l'Evangile, en tant que vus et recueillis par saint Pierre, ou ayant contribué à sa formation apostolique. L'auteur a traité de la même façon, nous voulons dire avec un égal bonheur, la figure de saint Paul. On ne peut que souhaiter à ces ouvrages la plus large diffusion.

Ignace d'ANTIOCHE : Polycarpe de SMYRNE. — **Lettres. Martyre de Polycarpe.** Texte grec, introduction et notes de P. Th. CAMELOT, O. P. — In-8 de 285 p. (2e édit.), 810 fr. — Paris, Edit. du Cerf, 1951.

Ces écrits sont les joyaux les plus précieux de l'écrin des Pères Apostoliques. On y revient sans cesse, et toujours avec charme et profit spirituel.

Le texte grec adopté comme base est celui de Funk-Bihlmeyer, avec quelques rares corrections. Des divisions nouvelles, plus rationnelles, y ont été introduites : elles sont marquées simplement par des alinéas (sans numérotation) auxquels s'ajoute, dans la traduction, un bref titre marginal ; les anciennes divisions ont été maintenues dans les marges du texte grec : ainsi les références demeureront identiques à celles des éditions précédentes.

La traduction de l'édition de Lelong rendait la pensée du texte grec avec une certaine liberté d'expression et tournait parfois à la paraphrase. Celle-ci vise à être plus littérale tout en restant correcte. Les quelques déficiences constatées par nous sont sans importance, sauf pourtant dans la lettre de S. Ignace à S. Polycarpe, VII, 1, où trois mots grecs ne sont pas rendus en français.

Les introductions traitent les questions habituelles : données biographiques, transmission, authenticité, traductions, éditions des textes. L'enseignement doctrinal de S. Ignace fait l'objet d'un bon exposé (p. 20-59). Pour la date du martyre de S. Polycarpe, l'auteur incline vers la date de 177 plutôt que vers celle de 155, sans cependant être très affirmatif.

Il faut remercier le R. P. C. de ce travail qui fait honneur à la collection des « Sources Chrétiennes » non moins qu'à son auteur.

R. P. J.-St. PIAT, O.F.M. — La Vierge du sourire et Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus. — In-12 de 106 p., avec photographies. — Office Central de Lisieux, 1951.

Marie apparut à Thérèse enfant et, lui souriant, la guérit subitement d'un mal aussi étrange que tenace. Cet épisode est raconté dans l'*Histoire d'une âme*. Le P. Piat, l'historien de la famille de la Sainte, précise les origines historiques de cette statue, et décrit le culte dont elle fut l'objet dans la famille Martin ; en redisant les multiples manifestations de la piété mariale de la sainte Carmélite, il fait voir comment la Vierge du sourire en avait été le pôle habituel ; il dit enfin l'influence exercée par cette figure de Marie après la mort de Thérèse, notamment lors des travaux de Céline s'efforçant de rendre sur la toile les traits de M. Martin et de fixer définitivement l'image de la Sainte-Face copiée sur le Saint-Suaire de Turin.

Cette statue, on le sait, est vénérée maintenant à Lisieux dans la chapelle extérieure du Carmel, au dessus du mausolée renfermant des reliques de la sainte. Elle est une des nombreuses reproductions en plâtre d'une Vierge due à l'artiste chaumontais Bouchardon (1698-1762), réalisée en argent doré et « haute de huit pieds ». Elle était honorée dans l'église Saint-Sulpice de Paris qui possède encore d'autres œuvres du même artiste. Enlevée et fondue au temps de la Révolution, elle fut reproduite assez fidèlement au XIX^e^ siècle en un même métal précieux, mais de proportions plus modestes. De là dérivent les statuettes modernes, y compris celle de Lisieux.

Ces détails historiques ne retiennent que brièvement l'attention du P. Piat. L'essentiel de l'ouvrage concerne le culte dont cette Madone fut l'occasion et le centre. Si l'on ne trouve que peu de traits inédits, ils sont du moins retracés avec piété et constituent un ensemble harmonieux dont la lecture est édifiante et attachante.

Louise ANDRE-DELASTRE. — **Azélie Martin, mère de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** — In-12 de 196 p., 450 fr. (franco, 480 fr.). — Lyon, Edit. du Sud-Est, 46, rue de la Charité, 1951.

Il fallait une plume féminine et surtout un cœur le mère, pour présenter avec tant de délicate pénétration la vie et l'âme d'Azélie Martin. Elle est suivie dans tous les détails de sa vie de mère de famille qui donna le jour à neuf enfants, dont quatre moururent jeunes, et qui tint sa maison et son commerce avec ant de soin que, célibataire, elle n'eût pu faire mieux. Si son courage ne faiblit pas, sa santé s'y usa. Elle mourut en 1877, à 46 ans. Thérèse avait alors quatre ans et demi.

La figure de son mari n'apparaît que dans la pénombre ; mais les enfants remplissent de leur aimable gentillesse, de leurs petits défauts, de leurs élans de vertu la plus grande partie de ce livre. Le récit s'appuie sur les documents, mais les utilise et les anime en artiste, s'arrêtant juste au moment de glisser dans la « vie romancée ». Les leçons ne manquent pas ; elles s'adressent aux mamans de notre temps. La plus énergique, mais combien utile, est donnée en ces termes : « Dieu pardonne à ma plume d'épouse si elle se trompe : je ne pense pas qu'une Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus eût jamais été conçue de transports charnels issus de ces savantes pratiques auxquelles on ose initier de nos jours les époux chrétiens » (p. 43). La plume, on le voit, est tenue d'une main ferme et sûre, qui saura résumer en trois lignes la leçon essentielle laissée aux mamans par l'héroïne du livre : « Azélie Martin, dans l'Eglise de Dieu est le *fiat*, la soumission, non pas servile, mais consentie, voulue chèrement et, [ce qui est] plus méritoire, souriante ».

On propagera sans hésiter ce beau, cet excellent ouvrage parmi les fiancées et les jeunes épouses : c'est pour elles que l'a écrit la directrice de *Berceaux*, la délicieuse « revue des jeunes foyers et des futures mamans ».

Jacques MAILLET. — **Lettres à sa fiancée.** — In-16 de 300 p., 590 fr. — Paris, Editions du Feu Nouveau (9, rue Gustave-Flaubert), 1951.

Jacques Maillet est né à Paris en 1920 ; élève de l'Ecole Normale d'Instituteurs de Versailles en 1936, il fut arrêté dans ses études par la guerre de 1940. Mobilisé, puis prisonnier pendant quelques semaines, il est nommé au Collège Chaptal en janvier 1941 et en octobre de la même année, il entre à l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud. Il en sort en juin 1943, reçu premier au concours du professorat des Lettres et est envoyé au Collège Moderne d'Amiens, où tout en se consacrant à son enseignement, il songe à préparer l'agrégation de philosophie. Le 27 mai 1944, veille de la Pentecôte, il est grièvement blessé dans la rue au cours d'un bombardement et il meurt le lendemain. Depuis un an, il était fiancé à une future enseignante, elle aussi, à qui il avait adressé de nombreuses lettres et c'est cette correspondance que l'on a eu l'heureuse idée de livrer au public.

Elle constitue un document humain de première importance, spontané, dépouillé de l'apprêt littéraire des textes destinés au public. Mais surtout elle nous apprend l'ardeur de la foi chez ce jeune homme ; ses convictions religieuses pénètrent toute sa vie, lui inspirent un idéal de perfection, de pureté, de détachement, de grandeur morale rarement atteint chez un jeune homme qui se destine à vivre dans le monde. La lecture d'un tel livre fera un bien immense aux fiancés à qui elle apportera lumière et force, mais à tous elle procurera un rajeunissement spirituel bienfaisant.

Chan. Paul MARC. — **Dans le royaume intérieur.** — In-12 de 196 p., 400 fr. — Paris, Lethielleux 1951.

« L'abbé Marc » (tel fut le nom sous lequel la voix populaire le désigna jusqu'à sa mort) est une des plus attachantes figures du clergé français contemporain. Toute sa vie (1882-1950) fut consacrée au ministère paroissial, sauf l'interruption due à la guerre de 1914, qui fit de lui un aumônier militaire entraînant. Vicaire, puis curé de la paroisse Saint-Nicolas de Troyes, il eut une influence profonde sur ses ouailles par la prédication, les confessions, le dévouement aux malades, les œuvres. Les ouvrages qu'il publia eurent un succès extraordinaire, dû au fond solide, aux traits tirés de son expérience vécue, à l'ardente piété et au feu apostolique qui les caractérisaient : la plupart de ces livres étaient un écho de sa prédication ou une adaptation des articles de son bulletin paroissial. Cette publication lui attira une correspondance considérable et étendit le champ de son apostolat bien au delà de sa paroisse et même de la France.

L'ouvrage actuel a été préparé et publié après sa mort par des anonymes qui semblent avoir vécu dans son entourage et peut-être même dans son intimité. Il contient deux parties. Sous ce titre : « *Un éveilleur d'âmes* », la première constitue un essai de biographie (p. 1-61). — La seconde s'intitule : « *Dans le royaume intérieur* » et groupe des instructions sur le carême, sur le prêtre, sur la messe et la communion, sur la vocation et sur l'année sainte, ainsi que des méditations. Toute cette 2^e^ partie reproduit des écrits inédits (sauf quelques-uns pris à des bulletins locaux). Le cœur du grand apôtre s'y révèle souvent avec un élan primesautier qui n'a pas été comprimé par l'auteur en vue d'une présentation dans un livre définitif.

Tous les lecteurs des ouvrages précédents de l'abbé Marc devront donc se procurer celui-ci ; il est digne